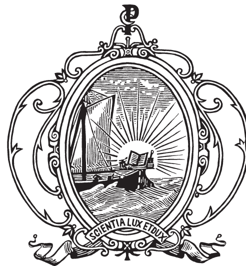
# STUDIA PATRISTICA

VOL. LXV

Papers presented at the Sixteenth International Conference
on Patristic Studies held
in Oxford 2011

Edited by
MARKUS VINZENT

Volume 13:
The First Two Centuries
Apocrypha
Tertullian and Rhetoric
From Tertullian to Tyconius




PEETERS
LEUVEN – PARIS – WALPOLE, MA
2013

## Table of Contents

THE FIRST TWO CENTURIES

## APOCRYPHA

TERTULLIAN AND RHETORIC
(ed. Willemien Otten)



FROM TERTULLIAN TO TYCONIUS

# La influencia del platonismo medio en Justino a la luz de los estudios recientes sobre el *Didaskalikos*

Viviana Laura FÉLIX, Buenos Aires, Argentina

ABSTRACT

Carl Andresen's article 'Justin und der mittlere Platonismus' was published in 1953 and would later be part of the author's major work: *Logos und Nomos. Die Polemik des Kelsus wider das Christentum* in 1955. In this article, Andresen suggests that Justin's Platonism wasn't exactly Plato's but the Platonism of his time which is called 'middle Platonism'. Andresen's thesis was polemic in some particular points. However, it has been mostly accepted by Justin's specialists. In the last decades, interest in middle Platonism has been renewed. This interest can be seen in many studies and text editions that have increased the knowledge of imperial age Platonism. One of the most studied works has been the *Didaskalikos*. Our purpose is to revise Andresen's thesis in the light of these recent studies.

## Introducción

Carl Andresen proponía en su artículo *Justin und der mittlere Platonismus*, publicado en 1953, que el platonismo de Justino era el característico de su tiempo, llamado platonismo medio. La tesis de Andresen, si bien fue contestada en algunos puntos, fue aceptada en líneas generales por la mayoría de los especialistas en Justino.

En este trabajo nos proponemos revisar la tesis de Andresen teniendo en cuenta, principalmente, los estudios recientes sobre el *Didaskalikos*, obra que puede ser considerada expresión significativa de un movimiento heterogéneo, con autores no siempre de acuerdo en varios elementos doctrinales. Revisaremos algunos de los puntos propuestos por Andresen que nos permitan evaluar esa influencia.

## I. La autopresentación de Justino y la filosofía en el prólogo del *Diálogo*

Andresen afirma que en la descripción que Justino hace de su camino filosófico y de las escuelas de su tiempo, hay una presentación tendenciosa que denota en él la visión que los medioplatónicos tienen de las demás escuelas.[1]

[1] Carl Andresen, 'Justin und der mittlere Platonismus', *ZNW* 44 (1952-53), 157-95.

*Studia Patristica* LXV, 63-78.

Que la presentación que hace Justino es tendenciosa, es una afirmación en la que se puede seguir a Andresen: frente al planteo de Trifón acerca de la centralidad del tema de Dios en la filosofía, Justino hace la siguiente observación: '… la mayoría de los filósofos ni se plantean siquiera el problema de si hay un solo Dios o hay muchos, ni si tienen o no providencia de cada uno de nosotros, pues opinan que semejante conocimiento no contribuye para nada a nuestra felicidad'.[2] Joly confirma de algún modo a Andresen, en cuanto juzga excesivo el dictamen de Justino según el cual la mayoría de los filósofos no se ocupan la cuestión de Dios, y lo acusa de ultranza e injusticia polémica.[3] Si consideramos genéricamente la filosofía contemporánea a Justino, el juicio de Joly se presenta como correcto, teniendo en cuenta el florecimiento de la temática religiosa en la filosofía, tal como se manifiesta en varias escuelas de este período: en el neopitagorismo, el hermetismo y las filosofías oraculares, y en el mismo medioplatonismo. En el *Didaskalikos*, en particular, se puede verificar esa impostación. En la estructura de la obra se observa el lugar central de la metafísica expresada en la teoría de los tres principios, entre los que Dios tiene la preeminencia.[4] Ya desde el inicio de la obra, al describir la vida contemplativa, se afirma lo siguiente: 'El alma que contempla la divinidad y los pensamientos divinos, se dice que experimenta un bienestar y este estado del alma se ha llamado sabiduría (φρόνησις), y podría decirse que no es otra cosa que hacerse semejante a la divinidad'.[5] Es evidente la tendencia religiosa de la filosofía aquí presentada y la centralidad del tema de Dios. Se asocia deliberadamente el ideal de vida contemplativa, la sabiduría[6] como estado de contemplación de Dios y sus pensamientos, con el fin ético, la asimilación a Dios (*Teet.* 176b).[7] Justino manifiesta, en el mismo *Diálogo*, conocer estos planteos cuando habla como platónico con el anciano.[8] Sin embargo, Justino específica sobre que puntos de la cuestión de Dios no se ocupan la mayoría de los filósofos: 1) unicidad y multiplicidad, 2) providencia individual. Respecto del primer punto, la opinión de Justino resulta acertada, puesto que sólo es abordado de un modo vago y tangencial entre sus contemporáneos. De esta época son las primeras sistematizaciones de doctrinas hipostáticas como explicación del ámbito de lo divino: la tendencia predominante consistía en afirmar la existencia de un Dios supremo y entidades divinas subordinadas a él, sin problematizar si Dios

[2] *Dial.* 1, 4.

[3] Robert Joly, 'Notes sur le moyen platonisme', en Adolf Martin Ritter (ed.), *Kerygma und Logos: Beiträge zu den geistesgeschichtlichen Beziehungen zwischen Antike und Christentum. Festschrift für Carl Andresen zum 70. Geburtstag* (Göttingen, 1979), 311-21, 320-1.

[4] *Didask.* VIII-X.

[5] *Didask.* II 2 (p. 153, 5-9).

[6] Usando el término platónico φρόνησις que remite a *Fedón* 79d.

[7] Ver John Whitaker, en Alcinoos. *Enseigments des doctrines de Platon* (Paris, 1990), 77 n. 23; y John Dillon, en Alcinous, *The Handbook of Platonism* (Oxford, 1993), 55.

[8] Ver *Dial.* 2,6 y 3,7.

es uno o muchos, cuestión muy cara al monoteísmo judío y al cristianismo, pero que no pareciera ser central en las especulaciones paganas.

Respecto de la cuestión de la providencia, según Joly la creencia en la providencia individual estaba muy difundida hacia los primeros siglos de la era cristiana, por lo que los cristianos no tenían la exclusividad respecto de la misma como, según este autor, Justino dejaría entender de modo tendencioso. Van Winden le responde, citando a Pepin, que subsisten trazos de un ataque pagano contra la pretensión cristiana de conciliar una providencia universal e individual, y esto probaría que, en ciertos casos, la providencia individual era una *image de marque*, que incluso habría llegado a ser entre los cristianos un artículo de fe. Esto mostraría, según van Winden, que la crítica hecha por Joly a Justino de obrar tendenciosamente, dependería de la mayor o menor benevolencia del comentador.[9] Si consideramos el contenido del *Didaskalikos*, el tema de la providencia apenas es referido en la obra. Es mencionado en el capítulo VII, donde describe las distintas partes de la filosofía: en la parte teórica, entre los temas de la física, se enuncian las cuestiones de 'si Dios ejerce sobre todo su providencia y si los otros dioses le están subordinados, en fin, cual es la relación de los hombres con los dioses'.[10] Pero en los capítulos correspondientes prácticamente no encontramos desarrollados los temas de la providencia y de la relación de los hombres con los dioses. En el capítulo XVI sólo se afirma que la raza humana, puesto que debía ser lo más semejante a los dioses, fue objeto de especial atención por el Padre de todo en el momento de su creación,[11] por lo que éste se ocupó de la parte inmortal del alma, dejando a los dioses sus hijos el resto de la obra. Los otros puntos en los que se plantea la relación de los hombres con los dioses son, uno donde identifica la felicidad del hombre con la contemplación del primer principio (XXVII); y el otro, la presentación del *telos* del hombre como *homoiosis Theô* (XXVIII). Nada se dice de una providencia particular, aunque la misma enunciación de los temas en el capítulo VII, si tenemos en cuenta que se trata de un manual que expone sinópticamente las doctrinas de Platón, puede remitirnos a temas presentes en las discusiones escolares, pero no podemos afirmarlo con certeza a partir de esta obra.[12] Podríamos estar de acuerdo con la afirmación de van Winden respecto de los puntos que

[9] Jacobus Cornelis Maria van Winden, 'Le portrait de la philosophie grecque dans Justin, Dialogue I 4-5', *VC* 31 (1977), 181-90, 187-8.

[10] *Didask.* VII 1 (p. 161, 5-7).

[11] *Didask.* XVI 2 (p. 172, 3-5).

[12] Mas allá de los límites que nos hemos impuesto en este trabajo, fuera del *Didaskalikos* se encuentra una defensa de la providencia en dos autores medioplatónicos: Ático y Plutarco, el primero la defiende contra los peripatéticos, que según el testimonio de Eusebio, son puestos en el mismo nivel que los epicureístas (*Praep. evang.* XV 5,7), y Plutarco contra los estoicos frente a su doctrina del destino fatal *(De Stoicorum repugnantiis* 38), también igualándolos con los filósofos del jardín. Como señala Andresen, un argumento con características similares encontramos en *Apol.* II 7,3, donde Justino, defendiendo la libertad contra *heimarmene* estoica, hace a su contrincante sospechoso de epicureismo, conforme a la polémica escolar (ver C. Andresen, 'Justin'

señala, pero la acotación de la temática teológica a lo religioso-moral no deja de ser tendenciosa, aunque en este punto Justino no estaría siguiendo al platonismo, puesto que este también caerá bajo la misma objeción que hace a las filosofías de su tiempo.[13] Van Winden señala que el pasaje de la cuestión de Dios a la de la providencia, muestra que el centro de interés está en la relación entre Dios y el hombre, siendo el punto de vista de Justino el de un moralista, y esto se evidenciará en los argumentos propuestos en el párrafo 5 del mismo capítulo:[14]

> No es difícil comprender a qué extremos los conduce esto: los que así opinan, aspiran a la impunidad, a la libertad de palabra y de obra, a hacer y decir lo que les dé la gana, sin temer castigo ni esperar premio alguno de parte de Dios. ¿Cómo, en efecto, lo esperan quienes afirman que las cosas serán siempre las mismas, llegando hasta pretender que yo y tú hemos de volver a vivir vida igual a la presente, sin que nos hayamos hecho ni mejores ni peores? Otros, dando por supuesto que el alma es inmortal e incorpórea, opinan que ni aún obrando el mal han de sufrir castigo alguno, como quiera que lo incorpóreo es impasible, y siendo el alma inmortal, no necesitan ya para nada de Dios.[15]

Justino dirige la mirada hacia las consecuencias morales: en ellas coinciden las distintas escuelas filosóficas que rechaza por despreocuparse de la cuestión de Dios. ¿A quiénes podemos reconocer en ellas? Los que 'afirman que las cosas serán siempre las mismas' serían los estoicos, con una alusión a la doctrina del eterno retorno, referida más de una vez en la *Apología*.[16] En los que afirman que el alma es inmortal, pero en cuanto esto es propuesto como fundamento para sostener una impasibilidad ἀπαθές[17] del alma por la que no pueden sufrir castigo alguno es más difícil de determinar: la inmortalidad del alma es una doctrina evidentemente platónica y pitagórica, pero la negación de la posibilidad de que sea castigada no pertenece a Platón (*Fedón* 81 b ss), aunque podría ser una referencia a un tema discutido en la escuela platónica.

Las doctrinas propuestas se unificarían en que todas afirman que no hay que temer ni tener esperanza en que Dios castigue o premie en la otra vida;[18] es

[1952-53], 186-7 y Charles Mounier, en Justin Martyr, *Apologie pour les chrétiens*, SC 507 [Paris, 2006], 191).

[13] Justino al referirse a los negadores de la providencia individual, según Bobichon, remitiría tanto de los estoicos, en cuanto su creencia en la providencia se limitaba al orden de las cosas (εἱμαρμένη), los epicureístas, que negaban cualquier tipo de cuidado de la divinidad respecto del mundo, y los platónicos y aristotélicos que proponían soluciones intermedias. (ver Philipe Bobichon, en Justin Martyr, *Dialogue avec Triphon*, 2 vols., Paradosis 47 [Fribourg, 2003], II 573 n. 16).

[14] J. van Winden, 'Le portrait' (1977), 184-5.

[15] *Dial.* 1,5.

[16] Ver *Apol.* I 19,5; 20,1-2.

[17] La *apatheia* (o su adjetivo *apathes*) aparece en varias ocasiones: *Apol.* I 10,2; II 1,2 y en *Dial.* 45,4 donde es asociado a otros tres atributos negativos ἀφθαρσία, ἀλυπία, ἀθανασία, aplicados al alma bienaventurada.

[18] Ver J. van Winden, 'Le portrait' (1977), 189.

decir coinciden en la negación práctica del tema de Dios en relación a la vida del hombre y, en este sentido, Justino sostendría que la mayoría de los filósofos no se ocupan de Dios. A lo largo del *Diálogo*, en el contexto de la polémica con el judaísmo, propondrá una crítica similar a la creencia de que basta la pertenencia a la estirpe de Abraham, al pueblo de la circuncisión, para ser grato a Dios, tomando en la prueba profética los textos que critican al pueblo por la incircuncisión de su corazón, esto es, el profesar la ley pero no llevarla a la vida. Este tipo de religión entra en la misma objeción: no se ocupa de Dios en cuanto nos premia y castiga por nuestras obras.

Sin embargo, la aproximación que hace Andresen con el platonismo medio es respecto de la mirada que Justino tiene de las demás escuelas. En este punto el juicio de Andresen parece acertado: las diferentes escuelas filosóficas presentadas en las figuras de los maestros que dice haber tenido, son cribadas a la luz de la postura teológica característica del platonismo medio. Del estoico sólo señala que no parece saber nada de Dios, sin hacer ninguna referencia a las enseñanzas morales del estoicismo que en otras partes manifiesta admirar. Justino, al igual que sus contemporáneos medioplatónicos, rechaza la concepción teológica de los estoicos, según la cual Dios es corpóreo y está afectado por la misma caducidad del universo (*Apol.* I 20,2 y II 7,9).[19] En el *Didaskalikos* encontramos de modo similar, argumentos donde se refuta la corporeidad de Dios vinculándola con la inmutabilidad.[20] Estos argumentos no utilizan el método *aphairético*, propuesto en la obra para obtención de atributos negativos,[21] sino que son recogidos de la tradición platónico-aristotélica. A pesar de su inadecuación metodológica con la teología del *Didaskalikos*, Dillon afirma que estos dos modos distintos de proponer atributos negativos en el capítulo X, no están en conflicto, sino que son complementarios, y, según Invernizzi, supondrían una concesión para reafirmar estos logros de la teología clásica respecto del concepto de incorporeidad de Dios.[22] Justino no parece tener un conocimiento exhaustivo del estoicismo sino, como señala Sánchez, más bien libresco, a través de florilegios o fragmentos de refutaciones, y habla de él *avec respect plus qu' avec sympathie*.[23] Probablemente circularían entre los platónicos antologías con estos argumentos utilizados en la polémica antiestoica, como

[19] Ver C. Andresen, 'Justin' (1952-53), 170.

[20] Ver *Didask.* X 6-7 (p. 165, 37ss). Andresen por su parte, remite a la crítica que hace Plutarco, según el cual la Stoa somete a Dios al devenir y a lo efímero (*De comm. notit.* 31s.; *De defect.* 19.24); hace a Dios como del autor del mal (*De Stoic. repugn.* 31-4), ver C. Andresen, 'Justin' (1952-53), 160 n. 10.

[21] Ver *Didask.* X 4.

[22] Ver Giuseppe Invenizzi, *Il Didaskalikos di ALBINO e il medioplatonismo*, 2 vols. (Roma, 1976), II 136 y también el comentario de J. Dillon, en Alcinous, *The Handbook* (Oxford, 1993), 111.

[23] Ver Sylvain Sánchez, *Justin apologiste chrétien. Travaux sur le Dialogue avec Triphon de Justin Martyr* (Paris, 2000), 166.

los recogidos en la última parte del capítulo teológico del *Didaskalikos* y de ahí los tomaría Justino.

Respecto del peripatético, ni filósofo le parece. Andresen señala que esta hostilidad hacia el aristotelismo que refleja Justino se manifiesta en algunos de los medio platónicos, como Calvisio Tauro y Ático, pero no encontramos rastros significativos de la misma en el *Didaskalikos*. Los principales puntos rechazados del aristotelismo serían la negación de la inmortalidad del alma y de la providencia, por los que se presenta como una filosofía irreligiosa de cara al medioplatonismo.[24] Del pitagórico no emite un juicio negativo, aunque sugiere cierto orgullo exagerado. La aproximación entre el pensamiento de Platón y el de los pitagóricos es característica de este período. Ambas escuelas están imbuidas de una fuerte religiosidad y comparten las doctrinas de inmortalidad y transmigración. El juicio de Justino sobre el pitagórico podría ser efectivamente el de un medioplatónico. La valoración altamente favorable del maestro platónico, que es presentado como quien efectivamente parecería conducirlo con facilidad hacia el objetivo buscado, la contemplación de lo divino, nos hace pensar en cierta afinidad con este pensamiento.[25]

## II. Puntos de cercanía entre Justino y el medioplatonismo

En varios elementos Justino parece cercano al medioplatonismo, especialmente en la concepción de la materia, ciertos atributos divinos y algunas ideas éticas.

### *Doctrina de los principios*

Encontramos un eco de la doctrina de los principios desarrollada por el medioplatonismo:

En *Apología* II 6 (7), 8 describe la metafísica como 'teoría sobre los principios y lo incorpóreo' τῷ περὶ ἀρχῶν καὶ ἀσωμάτων λόγῳ afirmación que nos remite a la concepción medioplatónica. Justino añade 'lo incorpóreo' a los principios. La consideración de lo incorpóreo en la metafísica está resaltada en el *Didaskalikos*, tanto en la concepción de las ideas como formas del mundo sensible, que son inmateriales medidas de lo material,[26] como de las cualidades que, por tener a las ideas como principio, deben ser inmateriales también.[27] Andresen hace notar que la incorporeidad de las cualidades es un tema característico del platonismo medio en su polémica con el estoicismo y que al hacer

[24] Ver C. Andresen, 'Justin' (1952-53), 161-2.
[25] Ver *Diál.* 2,3-6.
[26] Ver *Didask.*, IX 4 (p. 163, 12s).
[27] Ver *Ibid.* XI (p. 166, 35).

esta referencia Justino daría prueba de ser un platónico escolarizado.[28] En este contexto se da la crítica a la concepción materialista de Dios del estoicismo.

Prácticamente no hay ninguna alusión a la doctrina de las Ideas como pensamientos divinos, de la que harán uso otros autores cristianos, a excepción de la referencia que hace en *Apol.* I 64,3 '… Dios creó por su Logos el mundo, después de haberlo concebido en su pensamiento'. El pensamiento de Dios sería causa modélica del mundo. Esta concepción podría acercarse a la que encontramos en el *Didaskalikos* que identifica a las ideas con el pensamiento de Dios,[29] definidas del siguiente modo: 'La idea es con relación a Dios, su intelección; con relación a la materia, la medida; con respecto al mundo sensible, el modelo; con respecto a ella misma cuando ella se examina, la esencia.'.[30] La identificación de las Ideas como paradigma del mundo sensible con el pensamiento divino, es una concepción ampliamente difundida en el medioplatonismo y el *Didaskalikos* nos presenta la versión probablemente mas desarrollada de la misma. La alusión de Justino podría ser signo del ambiente filosófico del que proviene su formación.

Respecto de la materia, en cambio, encontramos varias citas que lo aproximan fuertemente al medioplatonismo.

En el capítulo 10,2 de *Apología* I hallamos una expresión que nos remite al pensamiento medioplatónico: 'También se nos ha enseñado que Él, al principio, por ser bueno, fabricó todas las cosas de una materia informe ἐξ ἀμόρφου ὕλης por amor de los hombres'. En 60,1 retoma la fórmula para decir que Platón la tomó de los profetas, remitiendo a *Gen.* 1:1-2. La expresión es una cita de *Tim.* 51a, donde Platón caracteriza al receptáculo como 'especie invisible e informe'. Pero la designación del principio indeterminado como *hyle*, término aristotélico, y no como *chora*, no es de Platón. Está presente en el *Didaskalikos*, como integración de la doctrina hilemórfica de Aristóteles en esa exposición de las doctrinas platónicas. La inclusión de elementos aristotélicos y estoicos dentro del platonismo es un rasgo generalizado en los autores medioplatónicos.

> … tomó Platón lo que dijo sobre que Dios creó al mundo, transformando una materia (*hyle*) informe. Para convencernos de ello, escuchad lo que literalmente dijo Moisés … (cita *Génesis* y explica) … todo el mundo fue hecho por la palabra de Dios desde elementos ἐκ τῶν ὑποκειμένων, antes señalados por Moisés, cosa es que aprendió Platón y los que siguen sus doctrinas y también la aprendimos nosotros…[31]

En este párrafo atribuye a Moisés la doctrina, y de este la habría tomado Platón y los platónicos. Él dice haberla aprendido, sin especificar de quién, pero la presenta con la terminología característica de los platónicos de su tiempo, lo que abre la posibilidad de que la haya adquirido de ellos y eso condiciona su

[28] Ver C. Andresen, 'Justin' (1952-53), 168-9.
[29] Ver *Didask.* X 3 (p. 164, 32s).
[30] *Didask.* IX 1 (p. 163, 14ss).
[31] *Apol.* I 59, 1, 5.

interpretación del *Génesis*. Andresen hace notar que con la expresión ἐκ τῶν ὑποκειμένων Justino se sirve también de un concepto filosófico de los platónicos escolares, utilizado por estos para designar al sustrato precósmico, material, que como tal no subyace al acto creador divino sino que se trataría de una realidad atemporal.[32] Daniélou señala la dificultad que supone esta asimilación: considerar a la materia un principio coeterno a Dios, como de hecho sucede en el *Didaskalikos*, y para él es difícil saber si Justino adoptó este punto de vista.[33]

En *Dial.* 5,4 Justino asume una postura respecto a la disputa escolar sobre si el mundo es creado o increado: para él el mundo es creado y perecedero, y así fue afirmado oscuramente por Platón en el *Timeo*: '… el creador de este universo les dijo lo siguiente: "Dioses hijos de dioses, las obras de las que soy artesano y padre, por haberlas yo generado, no se destruyen si yo no lo quiero"'.[34] El texto es citado en *Didask.* XV 1-2 (p. 171, 20ss) afirmando que el universo no se disuelve gracias al querer del Dios creador. Según Daniélou este pasaje es el telón de fondo de la descripción del platonismo que hace el anciano en el *Diálogo*.[35] Andresen sostiene que se puede identificar la postura de Justino con la de la rama más religiosa del platonismo que sostiene la creación del mundo y al mismo tiempo la idea de providencia, a la que pertenecerían Ático y Plutarco, mientras que otros sostienen la postura contraria (Albino y Apuleyo). Según Andresen, Justino tomaría posición a conciencia en la disputa escolar.[36]

### *Dios*

Respecto del conocimiento de Dios, en Justino se verifica la misma transposición de sujeto que realizan los platónicos medios en ciertos pasajes del maestro: las afirmaciones que Platón hace sobre el demiurgo, son aplicadas a Dios. Así lo podemos observar en el pasaje donde presenta como un acierto de Sócrates lo siguiente: '… exhortaba al conocimiento de Dios, para ellos desconocido por medio de la investigación de la razón, diciendo: "Al padre y artífice del universo, no es fácil hallarle, ni hallado que le hayamos, es seguro decirlo a todos"'.[37] El texto es de *Tim.* 28c, cita ampliamente difundida entre los autores medioplatónicos.[38] Justino la utiliza con un sentido específicamente cristiano:

[32] Ver C. Andresen, 'Justin' (1952-53), 165.

[33] Daniélou destaca que la doctrina fue expresamente rechazada por Teófilo (*Aut.* II 4) y Taciano (*Disc.* 3) y también entre los medioplatónicos por Ático y Galeno (ver Jean Daniélou, *Mensaje evangélico y cultura helenística* [Madrid, 2002], 120 n. 19).

[34] Ver *Tim.* 41a-b '… las obras de las que soy artesano y padre, por haberlas yo generado, no se destruyen si yo no quiero … No son en absoluto ni inmortales ni indisolubles porque habéis nacido y por las causas que os han dado nacimiento'.

[35] Ver J. Daniélou, *Mensaje evangélico* (2002), 118-9 y C. Andresen 'Justin' (1952-53), 163.

[36] Ver C. Andresen, 'Justin' (1952-53), 163-4.

[37] *Apol.* II 10,6.

[38] Por ejemplo: Albino, Ático, Apuleyo, Celso. Ver J. Daniélou, *Mensaje evangélico* (2002), 112.

esa dificultad desaparece con la venida de Cristo Λόγος, quien hace posible su conocimiento a cualquier tipo de persona. La misma interpretación encontramos en Clemente (*Protrep.* VI 68,1) y en otros apologistas. Sin embargo, Andresen hace notar, recogiendo una afirmación de Pfättisch, que el uso de la cita en Justino ha recibido una modificación en su aplicación respecto de la de Platón: este se la aplicaba al demiurgo, distinto del Bien, que es superior y su modelo, mientras que Justino la refiere a Dios mismo. Como señala Andresen esta transposición ya había sido operada en platonismo medio y de él la recibe.[39] Efectivamente, así la encontramos en el *Didaskalikos*: '(Platón) mantenía que el bien más preciado y que es el más grande, no fuese fácil de encontrar y, encontrándolo no fuera prudente ofrecerlo a todos'.[40] El *Didaskalikos* aplica lo que Platón dice del hacedor al Sumo Bien. Como señala Whitakker, si bien Platón dice acerca del demiurgo que es bueno,[41] eso no justifica su identificación con el Sumo Bien.[42] La dificultad de conocimiento ha sido desplazada del hacedor al Primer Dios, esta mediación permitirá a Justino aplicar la afirmación a Dios mismo. También destaca Andresen que Justino modifica los términos respecto del texto de Platón, reemplazando *ergon* por *radion* y *adýnaton* por *asphalés*. En *Didaskalikos* XXVII 1 (p. 180, 32ss) podemos observar las mismas modificaciones: probablemente ambos se han servido de una fuente común, florilegios de uso corriente en el platonismo escolar.[43]

Un similar desplazamiento de sujeto se da de las Ideas hacia Dios en *Dial.* 3,7, donde, para describir el conocimiento de Dios según Platón, Justino lo hace con una cita tomada de *Fedro* 247c, y dice lo siguiente: 'Mas la divinidad, le repliqué, padre, no es visible a sus ojos, como los otros vivientes, sino sólo comprensible a su inteligencia, como dice Platón y yo lo creo'. Pero Platón en el pasaje citado alude al conocimiento de las Ideas, mientras que Justino se lo aplica a Dios. Andresen señala la misma transposición del plano ontológico al teológico en *Didask.* X (p. 165, 4s), poniendo de manifiesto la dependencia en la interpretación de Justino del platonismo medio.[44]

[39] Ver C. Andresen, 'Justinus' (1952-53), 167-8.

[40] *Didask.* XVII 1 (p. 180, 32-4).

[41] Ver *Tim.* 29a5-6.

[42] Ver en la ed. de Les Belles Lettres del *Didaskalikos* (1990), 135, n. 427 como dice Proclo (*In Tim.* I 305.8-9d).

[43] La similitud entre la versión de Albino y la de Justino es destacada por Andresen, quien también señala un fenómeno semejante en la cita que hace Justino, según Andresen, de la *Carta VII* (341c-d) en *Diál.* 4,1, similar al uso que hace Celso de la misma, lo que remitiría a una fuente común. Señala además, la preferencia por este pasaje platónico entre los platónicos medios, preferencia vinculada al objetivo religioso del platonismo escolar, para el cual el reconocimiento noético de Dios consiste en la visión del mas alto bien en el mundo inteligible (ver 'Justin' [1952-3], 165-8). La cita no remitiría como dice Andresen a la *Carta VII*, sino a *Fedón* 65e-66a, pero sigue siendo válido lo que afirma respecto a la transposición en la comprensión de la misma.

[44] Ver C. Andresen, 'Justin' (1952-3), 166s.

*Naturaleza de la divinidad*

Ciertos atributos divinos que propone Justino, pueden ser remitidos a la fuente medioplatóncia, como Padre y artífice: '… pero no queremos vivir en la mentira, pues deseando la vida eterna y pura, aspiramos a la convivencia con Dios, padre y artífice del universo πατρὸς καὶ δημιουργοῦ'.[45] La expresión 'padre y artífice del universo' es tomada del *Timeo* 28c, aunque la dupla en Platón es ποιητὴν καὶ πατέρα. Este modo de designar a Dios tiene amplia difusión en el ámbito medioplatónico y con los mismos términos que usa Justino. Dios es llamado Padre en tres ocasiones en el *Didaskalikos*: dos en la metafísica con el sentido de ser causa de todo y una en la cosmología como padre del género humano y artífice del universo.[46] La expresión es familiar a Justino:[47] por lo menos seis veces más en la *Apología* llama a Dios hacedor y en dos de esas, I 63,11 y II 10,6 vuelve aparecer la expresión conjunta 'padre y hacedor del universo', como modo privilegiado para designar la relación causal de Dios respecto del mundo.[48] Él toma la terminología medioplatónica para expresar su concepción de Dios creador, asumiendo las transformaciones lingüísticas propias de la escuela.

También toma atributos divinos de la teología negativa medioplatónica: recurre en varias ocasiones a *árretos* buscando denotar trascendencia de Dios respecto de lo sensible y distanciándose de cualquier concepción materialista de la divinidad: 'Lo cual no sólo lo tenemos por cosa irracional, sino que se hace con insulto a Dios, pues teniendo Él gloria y forma inefable, se da nombre de Dios a cosas corruptibles' (*Apol.* I 9,3).[49] En el medioplatonismo *árretos* es el término privilegiado para indicar la trascendencia divina,[50] en polémica con

[45] *Apol.* I 8,2.

[46] Ver *Didask.* IX 1 (p. 163, 13s), X 3 (p. 164, 40); XVI 2 (p. 171, 33s). Para considerar su uso en otros medioplatónicos, ver Máximo de Tiro, *Diss.* 35. 1 (p. 403, 2-10 H) quien explica que el título de padre aplicado a Zeus por Homero, tiene el sentido de ser causa de la existencia y conservación de las estirpes, designado con el más venerable de los nombres del afecto; ver también Plutarco, *Quaest. Plat.* II, 1000E-1001C, ver J. Whittaker, ed. Les Belles Lettres del *Didaskalikos* (1990), 104 n. 192.

[47] Ver Ch. Mounier en *Apologie pour les chrétiens* (2006), 145 n. 5.

[48] En las ocasiones en que la calificación aparece sola, el término utilizado es ποιητής mientras que cuando el término está en composición con padre utiliza δημιουργός (incluso cuando supuestamente cita a Platón literalmente en *Apol.* II 10,6).

[49] También lo usa en el capítulo 61,10 'Porque nadie es capaz de poner nombre al Dios inefable τῷ ἀρρήτω Θεῷ; y si alguno se atreviera a decir que ese nombre existe, sufriría la más imprudente locura'.

[50] Ver Ricardo García, 'La concepción de Albino y Apuleyo de los atributos divinos con especial referencia al término "arretos"', *Revista Agustiniana* XL (Madrid, 1999), 103-32; André-Jean Festugière, *La révélation d'Hermès Trimégiste* 4, *Le dieu inconnu et la Gnose* (Paris, 1954); Harry A. Wolfson, 'Albinus and Plotinus on Divine Attributes', *HTR* 45 (1952), 115-30. Tres veces aparece el término en el capítulo dedicado a Dios en el *Didaskalikos*: X 1 (p. 164, 8), 3 (p. 164, 27) y 4 (p. 165, 5).

la concepción estoica de la inmanencia y materialidad de lo divino,[51] y Justino lo tomaría de esa escuela.[52]

En el *Diálogo con Trifón* 127, 2
Porque el Padre inefable y Señor de todas las cosas ὁ γὰρ ἄρρητος πατὴρ καὶ κύριος τῶν πάντων, ni llega a ninguna parte, ni se pasea, ni duerme ni se levanta, sino que permanece siempre en su propia región – dondequiera que esta se halle –, mirando con penetrante mirada, oyendo agudamente, pero no con ojos ni orejas, sino por una potencia inefable'.

*Árretos* es vinculado a la inmutabilidad, con expresiones que buscan alejar de una interpretación materialista de Dios a partir de los antropomorfismos bíblicos.

Daniélou advierte que no siempre es fácil discernir la fuente de donde toma Justino los atributos negativos, puesto que varios de ellos, aunque presentes algunos en los medioplatónicos, puede haberlos extraído de la apologética y escritos misionales judíos.[53]

## *Libertad, destino y providencia*

Justino afirma de modo constante y firme la libertad del hombre unida a su racionalidad.[54] En *Apol* I 28 declara:

… al principio, hizo Él al género humano racional y capaz de escoger la verdad y obrar el bien, de suerte que no hay hombre que tenga excusa delante de Dios, como quiera que todos han sido creados racionales λογικοί y capaces de contemplar la verdad. Y si alguno no cree que Dios se cuide de estas cosas, una de dos, o tendrá que confesar sofísticamente que no existe o que, existiendo, se complace en la maldad o permanece insensible como una piedra. Virtud y vicio serían puros nombres y por sola su opinión tendrían los hombres unas cosas como buenas y otras por malas, lo que es la más grande impiedad e iniquidad. *Apol.* I 28,3-4.

[51] Ver *Didask.* X 3 (p. 164, 27) y 4 (p. 165, 5-16).

[52] Usará este mismo apelativo para Dios unido al atributo de eternidad en *Apol.* II 12,4 '… tenemos al Dios eterno e inefable por testigo Θεὸν τὸν ἀγέννητον καὶ ἄρρητον': ambos atributos negativos designan la trascendencia respecto del mundo sensible.

[53] Señala por ejemplo que los términos ἀνενδεής, ἀπροσδεής y ἀνεπιδεής son característicos de la apologética judía pero no son extraños a filosofía griega (ver Platón *Tim.* 33d y *Didask.* X 3 ἀπροσδεής, donde aparece como uno de los rasgos del primer principio). Por lo tanto, además de la fuente griega, tendrían otra fuente, que serían los discursos misioneros judíos (Josefo, *Carta a Aristeas*). Ver Justino *Dial* XXIII 2, *Apol.* I 13,1. Daniélou destaca el importante desarrollo de teología negativa del platonismo medio y afirma que este actúa sobre los apologistas, pero ellos lo desbordan. También señala en esta línea otros ejemplos de doble fuente, como ἄρρητος, presente en el platonismo medio y en Filón. En cuanto a los atributos ἀγέννητος y ἀγένητος, el primero es del platonismo medio, el segundo de la apologética judía. Ver J. Daniélou, *Mensaje evángelico* (2002), 318-21.

[54] En *Apol.* I 28 enfatiza la afirmación de la libertad no sólo para la adhesión de fe sino respecto de todo el obrar humano.

Argumentando a favor de la responsabilidad del hombre y la providencia particular de Dios, recurre al vaciamiento que sufrirían las nociones de virtud y vicio si estas fueran negadas. Este modo de argumentar es similar al que encontramos en *Didask.* XXVII 1 (p. 179, 1ss.) aplicado a las nociones de alabanza y reproche en contra de una concepción de destino que anule la libertad.[55]

En el capítulo 43 propone nuevamente la defensa de la libertad frente al destino, anticipándose a una mala concepción del cumplimiento de las profecías en Cristo: que algo haya sido conocido y dicho de antemano no quiere decir que suceda por necesidad ni anula la libertad:

> … hemos aprendido de los profetas, y afirmamos que esa es la verdad, que los castigos y tormentos, lo mismo que las buenas recompensas, se dan a cada uno conforme a sus obras; pues si no fuera así, sino que todo sucediera por destino, no habría en absoluto libre albedrío. Y, en efecto, si está determinado que éste sea bueno y el otro malo, ni aquel merece alabanza, ni este vituperio. Y si el género humano no tiene poder para huir por libre determinación de lo vergonzoso y escoger lo bello, es irresponsable de cualesquiera acciones que haga. *Apol.* I 43,2.

La defensa del libre albedrío es un tema que Justino aborda repetidas veces. Esto evidencia la importancia del mismo como fundamento de la vida moral, implicando la responsabilidad y la salvación personal. El argumento recurrente para esta defensa es la anulación que sufre toda noción moral sin él, argumento característico del medioplatonismo como ya hemos señalado.

### *Fin y felicidad del hombre*

En la *Apología* afirma:

> … porque deseando la vida eterna y pura, aspiramos a la convivencia con Dios, padre y creador del universo, y por ello nos apresuramos a confesar nuestra fe, persuadidos como estamos y creyendo como creemos que esos bienes pueden alcanzar aquellos que por sus obras demostraron a Dios haberle seguido y deseado su convivencia, allí donde ninguna maldad ha de contrastarnos. *Apol.* I 8,2.

En el *Didaskalikos* la felicidad es presentada como la contemplación de Dios/Bien. Esta es alcanzable sólo mediante el intelecto porque sólo la parte racional del alma es συγγενές con lo divino. Esta felicidad es alcanzada en plenitud en

[55] El término λογικός, como señala Mounier, es usado por Justino no sólo para designar la inteligencia sino también para la facultad de discernir el bien y el mal dada a todo hombre aún antes de la encarnación del Logos (ver *Apologie* [2006], 204 n. 6, donde remite a *Apol.* II 10,1 y *Dial.* 93,1-3). En esta línea también podemos señalar que para Justino el bien y el mal pertenecen al orden moral, según el cual Dios, padre de los legisladores (ver *Apol.* II 9,2) premia o castiga. En el *Didaskalikos* también se atribuye la función de legislador al Demiurgo (ver XVI [p. 172, 10]), tópico común entre varios medioplatónicos que rescatan la concepción de *Timeo* 42 d 2-4.

la escatología por las almas de los filósofos, que habiéndose separado de sus cuerpos, devienen comensales/convivientes de los dioses συνεστίους θεοῖς.[56]

El seguimiento de Dios mediante las obras, es una idea presente en la ética del *Didaskalikos*, donde la práctica de la virtud, es decir el obrar semejante al de Dios, permite la asimilación a Él.[57] Para ser semejante a Dios hay que ser justo y templado.[58] Veamos lo que dice Justino: '… se nos ha enseñado, y de ello estamos persuadidos y así lo creemos, que sólo aquellos le son a Él gratos, que tratan de imitar los bienes que le son propios: la templanza, la justicia, el amor a los hombres y cuanto conviene a un Dios que por ningún nombre impuesto puede ser nombrado'.[59] Justino afirma esto no sólo como un dato de fe, sino como algo de lo que está persuadido, algo reconocido como verdad por la razón, y que le fue enseñado, lo que podría ser una referencia a su formación platónica. En el *Didaskalikos* para gozar de la convivencia con los dioses es necesario haber desarrollado en plenitud la semejanza con lo divino, con el segundo Dios, dada como aptitud desde su origen al alma racional, y como tarea que es presentada como purificación del 'ojo del alma' a través de la búsqueda de la verdad[60] y la práctica de la virtud.

Andresen hace notar que la influencia medioplatónica en Justino se hace evidente en este aspecto, puesto que es propio de esta escuela[61] hacer una síntesis entre el telos platónico de la 'imitación de Dios' y el pitagórico del 'seguimiento de Dios'.[62]

Justino recibe a través de los medioplatónicos la doctrina de la asimilación a Dios y la desarrolla a partir de una antropología bíblica. Él afirma: 'Cristo es el primogénito de Dios, y anteriormente hemos indicado (ver I 23,2) que Él es el Logos, del que todo el género humano ha participado. Así, quienes vivieron conforme al Verbo, son cristianos'.[63] El hombre ha recibido en la creación a imagen y semejanza, la συγγενεία con el Logos,[64] que posibilita la asimilación con Él. Esta asimilación debe ser realizada en el vivir conforme al Logos/Cristo, y así el hombre se hace semejante a Dios. El *telos* cristiano es para Justino una asimilación a Dios, propuesta en relación a la segunda hipóstasis trinitaria, que ha participado de un modo especial en la creación del hombre. Así afirma: '(…) los virtuosos y que han vivido de modo semejante a Cristo

[56] Ver *Didask.* XXVII 3 (p. 180, 18-20).
[57] Ver *ibid.* XXVIII 1-3 (p. 181, 19ss).
[58] Ver citas de *Didask.* a *República* 613a7-b1 y *Fedón* 82a10-b2.
[59] *Apol.* I 10,1.
[60] Ver *Didask.* (p. 180, 21-2).
[61] Ver *ibid.* XXVIII (p. 181, 29ss), donde se intenta probar la doctrina a partir de los diálogos de Platón y ver también Apuleyo, *De Platone* II (ver C. Andresen, 'Justinus' [1952-53], 162).
[62] Ver también *Apol.* I 14,1.
[63] *Apol.* I 46,2-3.
[64] Ver *Apol.* II 13,3.5.

han de vivir impasibles[65] con Dios'.[66] En la misma línea es propuesta por el *Didaskalikós*. La diferencia en Justino es que esta asimilación la realiza el hombre entero y no sólo el alma. Esa asimilación tiene una consumación escatológica, donde se recibirá la semejanza total como premio para los justos.

## III. Distancia

Si bien tiene varios elementos de cercanía con los platónicos de su tiempo, sin embargo toma distancia en aspectos esenciales a la doctrina de salvación cristiana. Esto se hace principalmente evidente en su antropología. La visión del hombre de Justino es de matriz bíblica, considerándolo desde la perspectiva histórico-salvífica.

Partiendo de los relatos de *Gen.* 1:26-7 y *Gen.* 2:7 como relatos complementarios de un único acto creador,[67] afirma que no solamente el alma sino el hombre (con cuerpo plasmado para ser casa del espíritu) realizan la imagen y semejanza divinas,[68] es decir, el compuesto de cuerpo y espíritu, resultado de una única acción creadora.

En la discusión con el anciano, el Justino converso polemiza con la antropología platónica, mostrando las aporías a las que conduce la visión dualista del hombre. Los principales puntos objetados son la inmortalidad natural del alma y su transmigración punitiva a través de distintos cuerpos, incluso cuerpos animales.

En dicha discusión plantea las consecuencias absurdas a las que se arriba manteniendo tales postulados. Algunas de las objeciones pertenecen a las mismas discusiones que se dan en el ámbito del platonismo escolar, con el que manifiesta estar familiarizado, como podemos observar en el *Didaskalikos*[69] cuando, respecto del tema de la transmigración en cuerpos no humanos, rechaza la inmortalidad de las almas irracionales, admitiendo que es una opinión controvertida.

El anciano concluye que el alma no transmigra a otros cuerpos, alma y cuerpo forman al único sujeto (ver *Dial.* 4,7). Es convicción de Justino que sólo el hombre dotado de razón y conciente, es libre, responsable y sujeto de retribución, como lo muestra al final del *Diálogo*. Rechaza la idea de una purificación indefinida, en la que la retribución se vuelve vana y esta vida pierde su valor escatológico. Si el punto de vista de Justino es el de un moralista, su rechazo a esta doctrina

[65] Figueiredo señala que, si bien la noción de impasibilidad es de raíz estoica, en Justino tiene un sentido diferente: es aplicada principalmente a Dios para subrayar su trascendencia, y el hombre participa según su medida de esa *apatheia*, en su asimilación a Dios (ver Fernando Figueiredo, *O homen na visao histórica do mártir Justino* [Petrópolis, 1978], 45).

[66] *Apol.* II 1,2.

[67] Ver *Diál.* 40,1 y 62,1-2 'Porque todos pueden comprender que la figura que Dios plasmó, es decir, Adán, se convirtió en casa del espíritu que Él le infundiera' *Dial.* 40,1.

[68] Ver *Diál.* 29,3 y 40,1.

[69] Ver *Dikask.* XXV 5 (p. 178, 25-31).

platónica está en la misma línea de su crítica a las otras escuelas filosóficas: no ocuparse de Dios en relación a nuestras vidas. La metempsicosis supone una auto-redención, respecto de la cual Dios permanece ajeno, acontece en un plano inmanente que diluye la responsabilidad moral y sus consecuencias "son reducidas" a una etapa en la que el hombre, en el mejor de los casos, tiene apenas una conciencia limitada de su condición y, por lo tanto, ni siquiera es del todo culpable o meritorio.

### *La visión de la Filosofía en Justino*

Justino tiene conceptos muy elogiosos sobre la filosofía: 'La filosofía, efectivamente, es en realidad el mayor de los bienes, y el más precioso ante Dios: ella sola que nos conduce y nos une a Él. Y son hombres de Dios,[70] en verdad, aquellos que se aplican a la filosofía' (*Dial.* 2,1).[71] Es llamativo que habiendo rechazado a la mayor parte de los filósofos por no ocuparse de Dios, sin embargo utilice términos tan elogiosos para referirse a ella. El Justino converso tiene la convicción de la superioridad de la fe cristiana respecto de cualquier otra filosofía, el cristianismo es la verdadera filosofía. A lo largo del diálogo introductorio con Trifón va haciendo a la filosofía cada vez más cercana al cristianismo, recurriendo a categorías medioplatónicas.

La filosofía fue enviada a los hombres, como un don, una manifestación del Logos. Fue dada como una ciencia una, pero los seguidores de los primeros que se dedicaron a ella dejaron de ocuparse de investigar la verdad, limitándose a tener por verdad lo que dijeron sus maestros. Por eso las filosofías de su tiempo, incluso el platonismo, en distinta medida, se han alejado de la riqueza del don inicial,[72] conservando sólo parcialmente la verdad sobre Dios y el hombre, que se da a conocer plenamente en la 'filosofía cristiana' a partir de la revelación total del Logos en la Encarnación.

## Conclusión

Nos parece que los elementos observados en los textos de Justino son suficientemente ilustrativos del tipo de influencia que ha recibido respecto del

[70] De este modo traduce Visona el adjetivo ὅσιοι, que literalmente significa santos, sagrados o piadosos (Giusepe Visonà, *Dialogo con Trifone* [Milano, 1988]). Bobichon señala que el término santos aplicado a los filósofos no es extraño a la filosofía griega apoyándose en un artículo de Bardy, pero el que habla es el Justino converso, que conoce el sentido específicamente cristiano de la expresión, aunque aquí no parece atenerse al sentido exclusivamente cristiano (ver P. Bobichon, *Dialogue* [2003], II 575). La traducción de Visona conservaría mejor la ambigüedad de sentido del término griego.

[71] ἔστι γὰρ τῷ ὄντι φιλοσοφία μέγιστον κτῆμα καὶ τιμιώτατον θεῷ.

[72] Ver Arthur Droge, 'Justin Martyr and the Restoration of Philosophy', *Church History* 56 (1987), 103-19, 117-9.

medioplatonismo. La presencia de la doctrina medioplatónica nos parece evidente y, también que Justino ha recibido buena parte de su formación filosófica del platonismo escolar de su tiempo, del cual tiene mejor valoración en relación a las otras escuelas. Con esto no pretendemos afirmar que haya sido exclusivamente la única fuente de su pensamiento filosófico, puesto que son fácilmente reconocibles elementos de origen estoico e incluso algunos pertenecientes al epicureismo, pero estos se insertan en una matriz medioplatónica y desde ellas son integrados con el cristianismo.

Nos parece exagerada la segunda conclusión de Andresen según la cual Justino por su pertenencia al medioplatonismo era un filosofo religioso, y que sostenía antes de ser cristiano que hay un Dios que se ocupa del hombre individual en su providencia divina, y que decide sobre la vida moral del hombre y su destino en el más allá, minimizando el aporte del cristianismo en su doctrina.

Consideramos más acertado afirmar que Justino desarrolla su doctrina principalmente partiendo del las Sagradas Escrituras. Desde ellas integra el bagaje filosófico cultural que ha recibido en la formación previa a su conversión, en el que el platonismo tiene un rol preponderante, incorporando lo que considera verdadero y útil para el anuncio, desechando lo errado que se contradice con la doctrina de salvación cristiana y transfigurando a la luz de la revelación total del Logos, 'que hace nuevas todas las cosas',[73] aquello que puede ser transformado.

[73] *Rev.* 21:5.

**STUDIA PATRISTICA**

**PAPERS PRESENTED AT THE SIXTEENTH INTERNATIONAL CONFERENCE ON PATRISTIC STUDIES HELD IN OXFORD 2011**

Edited by

MARKUS VINZENT

## Volume 1

## STUDIA PATRISTICA LIII

### FORMER DIRECTORS



## Volume 2

## STUDIA PATRISTICA LIV

### BIBLICAL QUOTATIONS IN PATRISTIC TEXTS

(ed. Laurence Mellerin and Hugh A.G. Houghton)

**Volume 3**

**STUDIA PATRISTICA LV**

EARLY MONASTICISM AND CLASSICAL *PAIDEIA*

(ed. Samuel Rubenson)

## Volume 4

## STUDIA PATRISTICA LVI

### REDISCOVERING ORIGEN

**Volume 5**

**STUDIA PATRISTICA LVII**

EVAGRIUS PONTICUS ON CONTEMPLATION

(ed. Monica Tobon)

**Volume 6**

**STUDIA PATRISTICA LVIII**

NEOPLATONISM AND PATRISTICS

## Volume 7

## STUDIA PATRISTICA LIX

### EARLY CHRISTIAN ICONOGRAPHIES

(ed. Allen Brent and Markus Vinzent)

**Volume 8**

**STUDIA PATRISTICA LX**

NEW PERSPECTIVES ON LATE ANTIQUE *SPECTACULA*
(ed. Karin Schlapbach)

**Volume 9**

**STUDIA PATRISTICA LXI**

THE HOLY SPIRIT AND DIVINE INSPIRATION IN AUGUSTINE

(ed. Jonathan Yates)



**Volume 10**

**STUDIA PATRISTICA LXII**

THE GENRES OF LATE ANTIQUE LITERATURE

FOUCAULT AND THE PRACTICE OF PATRISTICS



PATRISTIC STUDIES IN LATIN AMERICA

HISTORICA

## Volume 11

## STUDIA PATRISTICA LXIII

### BIBLICA

PHILOSOPHICA, THEOLOGICA, ETHICA

**Volume 12**

**STUDIA PATRISTICA LXIV**

ASCETICA

## CRITICA ET PHILOLOGICA

**Volume 13**

**STUDIA PATRISTICA LXV**

THE FIRST TWO CENTURIES

## APOCRYPHA

## TERTULLIAN AND RHETORIC

(ed. Willemien Otten)



## FROM TERTULLIAN TO TYCONIUS

**Volume 14**

**STUDIA PATRISTICA LXVI**

CLEMENT OF ALEXANDRIA

THE FOURTH-CENTURY DEBATES

**Volume 15**

**STUDIA PATRISTICA LXVII**

CAPPADOCIAN WRITERS

THE SECOND HALF OF THE FOURTH CENTURY

## Volume 16

## STUDIA PATRISTICA LXVIII

### FROM THE FIFTH CENTURY ONWARDS (GREEK WRITERS)

## Volume 17

## STUDIA PATRISTICA LXIX

### LATIN WRITERS

*NACHLEBEN*

**Volume 18**

**STUDIA PATRISTICA LXX**

ST AUGUSTINE AND HIS OPPONENTS